中国思想史研究

“体爱”发微:墨家、儒家、杨朱对话视野之下的研究

王　博

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘　要:《墨子·经上》“仁,体爱也”之说,在学术史上曾经引起了广泛的关注。在兼爱说的背景之上,结合墨辩相关文献,力图分析“体爱”所包含的人类之爱、视人如己和损己三方面的意义,并在墨家与儒家、杨朱之学对话的背景中揭示体爱之说的独特性。大体说来,先秦时期围绕着对于仁爱的理解,形成了儒家的亲亲爱人、墨家的相爱相利、杨朱的贵己兼利三种不同的思路,共同塑造了早期中国思想的丰富画面。

关键词: 体爱;兼爱;推己及人;视人如己;贵己;名辩

中图分类号:B 22　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)05-0031-14

先秦时期中国思想世界的一个重要图景,无疑是儒家、墨家和杨朱之间的辩论。《淮南子·修务训》云:“弦歌鼓舞以为乐,盘旋揖让以修礼,厚葬久丧以送死,孔子之所立也,而墨子非之;兼爱尚贤,右鬼非命,墨子之所立也,而杨子非之。全性保真,不以物累形,杨子之所立,而孟子非之。”这段话很形象地刻画了儒家、墨家和杨朱之间的思想冲突。墨子之非孔子及儒家,俱见其书。一般所称的兼爱尚贤等十大主张,几乎都针对儒家而立,已经是学术界的公论。“经”及“经说”的部分,很多也是批评儒家的说法。杨朱之非墨,也异常显著。以核心思想言之,贵己为我,正是反对墨子的爱人利人,并针对墨子“腓无跋,胫无毛”的实践,而有“拔一毛而利天下,不为也”之说。孟子以杨墨为最重要的论敌,一方面指出“杨朱墨翟之言盈天下。天下之言,不归杨,则归墨”,另一方面,“杨墨之道不息,孔子之道不著”“能言距杨墨者,圣人之徒”,以为“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也”。后来的荀子,也以墨子为重要的批评对象。三者之外的庄子,对于儒、墨和杨之间的关系,也屡有述及。《齐物论》“故有儒墨之是非,以是其所非,而非其所是”,强调儒墨之对立。《骈拇》:“骈于辩者,累瓦结绳窜句游心于坚白同异之间,而敝跬誉无用之言,非乎,而杨墨是已。”《胠箧》:“削曾史之行,而钳杨墨之口,攘弃仁义,天下之德始玄同矣”。《徐无鬼》以“儒墨杨秉”相提并论,秉指公孙龙。此外,《韩非子·六反》也说:“杨朱、墨翟,天下之所察也。”《吕氏春秋·不二》:“孔子贵仁,墨子贵兼,阳生贵己。”凡此皆可见三者之间的密切关系。

根据韩非的说法,儒家和墨家乃是当时的显学,具有极大的影响力。而杨朱的存在及影响,通过《孟子》《庄子》《吕氏春秋》和《淮南子》等文献,也可以得到间接的证明。三者之间争辩的一个重要论域,则是对于“仁”的理解。“仁”的观念,起源颇早。先见于《诗》《书》,春秋时期已经成为一个重要的德目。但其成为立说的宗旨,无疑是孔子及儒家的贡献,故《吕氏春秋》有“孔子贵仁”之语。儒家之外,道家因主张“自然”“无为”而反对“仁”,有“天地不仁”“圣人不仁”,乃至于“绝仁弃义”之说。墨家则

收稿日期:2024-05-20

作者简介:王博,北京大学哲学系教授。

肯定仁的观念,但提出新的理解。杨朱似乎也肯定仁的价值,①但含义与儒墨都不同。不同的学派之间使用不同的术语,譬如儒家和道家之间,比较容易分辨。但像儒、墨和杨朱之间,既使用同一个概念,又采取不同的理解,就使得辩论更加必要。战国时期名辩思潮的兴起,“恶紫之夺朱也”,应该是一个不可忽视的背景。本文拟基于墨家兼爱学说,从对《墨子·经上》“仁,体爱也”意义的辨析入手,讨论墨家对于仁的理解,以及它和儒家及杨朱思想之间的根本不同,进而深化对于三者思想的认识。

一、兼爱

《淮南子·要略》云:“墨子学儒者之业,受孔子之术”,其思想的轨迹,是先出入于孔门,而后立其独特的宗旨。孔子和儒家的话语体系对墨子有深刻的影响,所以对于仁义等都接受过来,但予以“旧瓶装新酒”式的处理。以仁为例,这种接受首先是对于仁所包含的“爱人”内涵的认同,孔子讲“仁者爱人”,墨子对此并不完全反对。但对于如何叫做爱人,以及如何爱人,却有不同的理解,并成为儒墨之分的关键。儒家论爱人,其要者在如下数端。一重亲亲之基,以孝悌为“为仁之本”。《中庸》以为“仁者,人也,亲亲为大”。《孟子》云:“亲亲,仁也”,又云:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”。从《中庸》和《孟子》所论,均可见“亲亲”对于“仁”而言的重要性。另郭店竹简《五行》说:“爱父,其继爱人”,以爱父为爱人之始。《唐虞之道》说:“尧舜之行,爱亲尊贤。爱亲故孝,尊贤故禅。孝之方,爱天下之民。禅之传,世亡隐德。孝,仁之冕也。禅,义之至也。”孝即爱亲,为仁之极至,从爱亲推放出去,则爱天下之民。凡此皆可见爱父和爱人之间的关联。二重推己及人,以忠恕为“仁之方”。曾子说:“夫子之道,忠恕而已矣。”所谓忠恕之道,体现在己和人之间的关系。《论语》:“子曰……夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”,此即忠。又曰:“己所不欲,勿施于人”,此即恕。儒家对于爱人的理解,是从己出发,推之于人。如荀子所说:“圣人者,以己度者也,故以人度人,以情度情,以类度类。”孟子在此基础上,从国君的角度进一步提出“推恩”说,“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。天下可运于掌。《诗》云:‘刑于寡妻,之于兄弟,以御于家邦’,言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子”。三重不出其位,“克己复礼为仁”。孔子答颜渊之问,强调仁和礼之关系,提出“非礼勿视,非礼勿言,非礼勿听,非礼勿动”,一切必归之于礼,纳爱人于礼的秩序之中。爱之表达,必符合自己之角色和地位,如男女授受不亲,亲亡则服三年之丧等,都强调礼对于爱的限制。四重心性之源,从生命内部寻找爱之基础。孔子即重视中心之爱,其云“丧,与其易也宁戚”,论三年之丧则强调心安。《五行》篇强调仁义等“形于内”方可谓之德行,否则只是“行”。所谓“形于内”,即是扎根于内心。在此基础上,孟子进一步提出“仁,人心也”,以为“恻隐之心,仁之端也”,并有“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”之说。天即体现在人性之中,并呈现于人心之上。

从整体上而言,墨子的思想是对于孔子及儒家的反动。无论是亲亲推恩,还是礼乐秩序,以及心性基础,都是墨子批评的对象,并有针对性地提出尚贤、兼爱、非乐、节葬、尚同、天志等主张。具体到对于仁和爱人的理解,墨子最有标志性的说法是兼或兼爱,而其背后最重要的考虑则是“利”,其终极的保证则是天。由此形成了一个关于仁爱的新说,这是一个由兼爱、天下之利和天志组成的整体,缺一不可。而墨子屡言的“兴天下之利,除天下之害”,在这个新说中居于枢纽的地位。考墨子之书,其言爱人,必与利人并举,《经上》论孝,归之于“利亲也”,而不是简单的“爱亲”。论义,则直接归之于利,所谓“义,

① 《孟子·滕文·公下》:“杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义也。仁义充塞,则率兽食人,人将相食。”《庄子·胠箧》:“削曾、史之行,钳杨、墨之口,攘弃仁义,而天下之德始玄同矣。”凡此皆指出杨朱、墨子主张仁义,但含义与儒家不同。蒙文通《略论黄老学》认为北方的道家不反对仁义,见《道家文化研究》第十四辑,北京:生活 · 读书 · 新知三联书店 1998 年版。

利也”。如大家普遍了解的,此“利”并非个人之私利,而是天下之利。从天下之利的角度来思考,《兼爱下》直接指出众害生于恶人、贼人,众利则生于爱人、利人。而恶人、贼人与爱人、利人区分的关键,则在于“兼”和“别”的选择。所谓“兼”或“兼爱”,其最直接的定义,是“相爱”。而相爱和相利一体,兼相爱则交相利,这是墨子最明显的逻辑。“相爱”的反对之物是“自爱”。“自爱”,首先是指对于自己的爱,与爱父、爱兄、爱君或爱子、爱弟、爱民等相对。“子自爱,不爱父,故亏父而自利;弟自爱,不爱兄,故亏兄而自利;臣自爱,不爱君,故亏君而自利。此所谓乱也。”其次是对于以自己为中心的家、国等的爱,与爱异室(人之室)、异家(人之家)、异国(人之国)等相对。“盗爱其室,不爱其异室,故窃异室以利其室……大夫各爱其家,不爱异家,故乱异家以利其家。诸侯各爱其国,不爱异国,故攻异国以利其国。”无论是对于自己的爱,还是对于自家和本国的爱,都体现出建立在自我中心基础之上的己和人之间的区别,并把这种区别视为理所当然之物。墨子把这种关于爱的理解称为“别”,其主张者则是“别士”,与之相对的则是“兼士”。“别士”的主张正是祸篡怨恨产生的根源。要解决这种混乱,唯一的办法是“兼以易别”。《兼爱中》云:

> 凡天下祸篡怨恨,其所以起者,以不相爱生也,是以仁者非之。既以非之,何以易之?子墨子言曰:“以兼相爱、交相利之法易之”。然则兼相爱、交相利之法,将奈何哉?子墨子言:“视人之国,若视其国;视人之家,若视其家;视人之身,若视其身。”

如果说“别士”的主张建立在己和人的分别基础之上,进而爱己利己而恶人贼人,那么与之相对的“兼士”则主张“视人若己”,爱人利人如爱己利己。如“相爱”一词显示的,这应该是己和人之间的互爱互利。互爱互利的基础是“报”的逻辑,墨子认为,“夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之;恶人者,人必从而恶之;贼人者,人必从而贼之”。《兼爱下》并引《大雅》“无言而不仇,无德而不报,投我以桃,报之以李”的“先王之所书”以为支持。

兼与别的不同,是墨家所理解的自己与儒家区分的关键。在“兼”的立场之下,亲亲以及礼乐秩序等显然都被归之于“别”的范畴之下。儒家确实重视“别”的精神,《礼记·乐记》云:“礼别异”,荀子论礼也最突出“养”和“别”,《礼论》云:“故礼者,养也。君子既得其养,又好其别。曷为别?曰:贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”爱在“别”的秩序中呈现,即所谓爱有差等,《墨子·非儒》对此类主张有尖锐的批评:

> 儒者曰:“亲亲有术,尊贤有等。”言亲疏尊卑之异也。其礼曰:丧,父母,三年;妻、后子,三年;伯父、叔父、弟兄、庶子,其(期);戚族人,五月。若以亲疏为岁月之数,则亲者多而疏者少矣,是妻、后子与父同也。若以尊卑为岁月数,则是尊其妻、子与父母同,而亲伯父、宗兄而卑子也。逆孰大焉?其亲死,列尸弗敛,登堂窥井,挑鼠穴,探涤器,而求其人矣,以为实在,则赣愚甚矣。如其亡也必求焉,伪亦大矣!取妻身迎,祗褍为仆,秉辔授绥,如仰严亲;昏礼威仪,如承祭祀。颠覆上下,悖逆父母,下则妻子,妻子上侵事亲。若此,可谓孝乎?儒者:“迎妻,妻之奉祭祀,子将守宗庙,故重之。”应之曰:“此诬言也!其宗兄守其先宗庙数十年,死,丧之其;兄弟之妻奉其先之祭祀,弗散;则丧妻、子三年,必非以守、奉祭祀也。夫忧妻、子以大负累,有曰:所以重亲也。为欲厚所至私,轻所至重,岂非大奸也哉!”

《非儒》批评的关键,是针对儒家“亲亲有术,尊贤有等”的内在矛盾,指出其实质是“厚所至私,轻所至重”,礼的秩序乃是出于自我中心的一己之私,这种“别”必然造成“逆”“伪”和“奸”的结果。墨家的批评对于儒家而言当然无法接受,荀子的《礼论》便是对此批评进行的系统回应。但这个批评的确代表了墨家的理解,并成为其提出爱之新说的前提。

从墨子整个的思想体系来看,其最核心的宗旨乃是以“兴天下之利,除天下之害”为内容的“义”。“义”而不是其他的东西,构成了“兼爱”主张的根据。这也就意味着,利天下而不是利己,才是墨家根本的价值理想和立说基础。作为所有人构成的整体,天下显然不同于己。在己之外,还有作为“人”的存在。在这个意义上,天下由己和人两端构成。儒家对于爱的理解,也关注到了这两端。但在墨家看来,

儒家是从己出发,且以己为中心的。而兼爱,则是从天下出发,以天下为中心。以己为中心,必然导致人己之分,导致一个基于“别”的秩序。以天下为中心,则要求消除己和人之间的分别,也就是视人如己。《大取》甚至提出“天下无人”之说,这当然不是说天下没有人,而是强调没有人己之分。同样地,墨家主张的“圣人不为己”,也是要消除己之中心,与“天下无人”说一起,泯灭己和人的界限,而融人己于天下之中。在这种理解之下,爱人和爱己得到了统一。《大取》对此有明确的论述:“爱人不外己,己在所爱之中。己在所爱,爱加于己。伦列之爱己,爱人也。”

儒家对于爱的理解,植根于在血缘关系之上建立起来的“伦理—政治性”的宗法制度,有着深厚的人性根基和历史文化渊源。如孟子所说:“孩提之童,无不知爱其亲者”,因此,从人心和人性之中去寻找爱的基础就成为自然之事。与此相反,墨子自觉地离开人的世界,把兼爱的根据归之于天志。只要稍加留意,我们就可以发现墨家几乎不涉及人性的话题,对于人心,仅侧重从知识的意义上去了解,而无太多价值的意味,如“循所闻而得其意,心之察也”,“执所言而意得见,心之辩也”等所显示的。但是对于天或者天志,则安放在最重要的位置,并批评儒家“以天为不明,以鬼为不神”。理由很简单,“视人如己”的“兼爱”的确无法从人性内建立起来,所以只能从人之外去寻求依据。此人之外的依据还必须是高于人者,如此才具有价值权威的地位。从这个意义上说,天或者天志在墨家思想中的超越地位是不可或缺的。《法仪》篇的如下说法非常清晰:

> 子墨子曰:天下从事者,不可以无法仪……今天下治天下,其次治大国,而无法所度,此不若百工辩也。然则奚以为治法而可?当皆法其父母,奚若?天下之为父母者众,而仁者寡。若皆法其父母,此法不仁也。法不仁,不可以为法。当皆法其学,奚若?天下之为学者众,而仁者寡,若皆法其学,此法不仁也。法不仁,不可以为法。当皆法其君,奚若?天下之为君者众,而仁者寡,若皆法其君,此法不仁也。法不仁,不可以为法。故父母、学、君三者,莫可以为治法。然则奚以为治法而可?故曰:莫若法天。

我们知道,父母、学和君主,就是后世儒家所谓的亲、师和君,在人的世界中具有权威的地位,但在墨家的理解中,他们都不可以为治法。这里虽然没有直接提到天子,但结合《尚同》的有关论述,墨子同样认为天子莫可以为治法,所以强调天子必上同于天而后可。在墨子看来,唯一能够给这个世界提供治法者是天,即《天志中》所谓“义果自天出矣”,天是“仁义之本”。而天的意志就是兼爱:

> 天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也?以其兼而爱之,兼而利之也。奚以知天兼而爱之,兼而利之也?以其兼而有之,兼而食之也。

类似的说法也见于《天志》诸篇,有些说法更加显豁。如“顺天之意者,兼也;反天之意者,别也。兼之为道也,义正;别之为道也,力正”。(《天志下》)墨子还从赏罚和祸福的角度提供进一步的证明,《法仪》:“爱人利人者,天必福之;恶人贼人者,天必祸之……昔之圣王禹汤文武,兼爱天下之百姓,率以尊天事鬼,其利人多,故天福之,使立为天子,天下诸侯皆宾事之。暴王桀纣幽厉,兼恶天下之百姓,率以诟天侮鬼,其贼人多,故天祸之,使遂失其国家,身死为天下僇,后世子孙毁之,至今不息。”

至此,以兼爱、天下之利和天志为中心,墨家提出了一个关于仁的新的说法以及系统性理解和论证。这个关于爱的新说,同时完成了墨家对于儒家的继承和否定。所谓继承是指爱人理念的保持,儒家和墨家虽然针锋相对,但其思想中都充满着爱的精神,与道家、法家等具有完全不同的气质。所谓否定则是指通过兼别之分、利害之辩,确立起自己独特的对于爱的理解。这种理解,既体现在兼爱的理念中,也体现在本文要重点讨论的“体爱”的说法之中。

二、体爱诸说

如上所述,墨家对于仁的理解,最著名的表达是兼爱。但在《经上》关于诸德目的解释中,却出现了“仁,体爱也”的说法。《经说上》对体爱的解释是:“仁,爱己者非为用己也,不若爱马,著若明。”孙诒让

以为“著若明”三字无义,“疑涉上文而衍”,①后人多从之。其实,即便按照本来的文字,也不会对文意的解释产生根本性的影响。由于和读者熟悉的兼爱之说表达不同,再加上“体”字含义的丰富性,如何理解“体爱”,就成为一个问题。清代以来的解释者提出了不同的说法。归纳起来,大约有如下的四种。

其一是以“体爱”为墨家所概括的儒家的主张,而非墨家之说。如张其鍠云:“《经上》云:体,分于兼也。《周官·序官》:体国经野。郑注云:体,犹分也。《兼爱下》篇云:兼则仁矣义矣。盖墨家以仁为爱之一体,故曰体爱也。《大取》篇云:天下无仁。子墨子之言体爱,则殊兼爱。故墨不贵仁,而言仁必及义。”②鲁大东云:“《说文》:仁,亲也。是即体爱之仁也。体分于兼,体爱者,有异于兼爱也。孔子曰:仁者爱人。又曰:己所不欲勿施于人。是推己及人之爱也。惟其有己与人之观念,然后‘亲亲之杀,尊贤之等’之差别于是乎生。故人之爱当毋限于体,而求进于兼也。”③高亨云:“第二条曰:体,分于兼也。是体爱与兼爱异。体爱者,爱其一部分也。兼爱者,爱其全体也。体爱者,爱有差等也。兼爱者,爱无差等也。体爱者,儒者之道也。兼爱者,墨者之道也。此墨家之观点也。《吕氏春秋 · 不二篇》曰:孔子贵仁,墨子贵兼。故墨家曰:仁,体爱也。正所以斥孔子之仁其爱之范围狭小也。”④

其二以“体爱”为墨家之主张,突出“体”的“一体”之意义。梁启超云:“仁者相人偶之谓。个人为人类之一体,体分于兼;人之爱人,若手足之捍头目也。此体爱之义。爱己者非为用己也,爱马者为用马也。因其足供吾利用也然后爱之,则是以爱为手段也。墨家之言仁也不然,因人与我同出于一体,故爱人如爱己。爱己非为用己,则爱人亦非为用人明矣。《大取篇》云:‘爱人不外己,己在所爱之中。’与本条相发明。”⑤胡朴安云:“《说文》:体,十二属之名。体即身体,体爱者,物我一体而爱之。”其释《经说》云:“常人之情,爱己欲其不用,爱马则用之,爱有差等,而非一体。墨子以刻苦为宗旨,用己正所以爱己。用马正所以爱马。若爱己而不用己,则不若爱马。己马一体爱之,故曰体爱。”⑥顾惕生云:“以己体爱人也……兼体对待之义,已前详二章。墨家兼天下而爱之,然于仁,不曰兼爱而曰体爱者,明当以己体爱天下之人,终于杀己以利天下也。故经说申之曰用己也。然惠施曰:‘泛爱万物,天地一体也。’一体者,犹言同体也。则体爱者,亦可曰同体之爱也。”⑦

其三也以“体爱”为墨家之主张,但强调视人如己的意义。曹耀湘云:“凡爱物者,因将用之,而后爱之。若爱己则不为用己也。所谓体爱也。以此二者衡之,若爱人者因用人而爱,则与爱物同矣。不因用人而爱,则与爱己同矣。爱人如己,是为体爱,无所不爱,墨子兼爱之理然也。凡言若某云者,正譬也。不若某者,反譬也。反譬而正义自明,亦辩者之术也。”⑧张纯一云:“仁,《说文》人部云:亲也,从人二。上文《经》云:‘体分于兼’,《说》云:‘若二之一’,可相发明。言己与人相偶密至,犹体分于兼。故《兼爱上》云:‘视人身若其身。’《兼爱下》云:‘为彼犹为己也。’《大取篇》云:‘爱人不外己。’又云:‘天下无人。’言人己本兼而分为体也,仁则合体而复于兼。仁字从人,即兼义;从二,即体义。故兼爱人者即爱己,本于性不能已,非为用人始爱人,犹非为用己始爱己;岂若用马始爱马者比哉?《庄子 · 则阳篇》曰:‘圣人之爱人也,不知其爱人也,其爱人也终无已,性也。’是其义。”⑨陈无咎云:“体爱者,体分于兼,爱

---

① 孙诒让:《墨子间诂》,《无求备斋墨子集成》,第 12 册,台北:成文出版社 1975 年版,第 451 页。下引《集成》所收诸书,仅列出自某一册。

② 张其鍠:《墨经通解》,第 29 册,第 94—95 页。

③ 鲁大东:《墨辩新注》,第 36 册,第 44 页。

④ 高亨:《墨经校诠》,第 41 册,第 43 页。

⑤ 梁启超:《墨经校释》,第 19 册,第 75—76 页。

⑥ 胡朴安:《墨子经说浅释》,第 28 册,第 3—4 页。

⑦ 顾惕生:《墨子辩经讲疏》,第 37 册,第 71 页。

⑧ 曹耀湘:《墨子笺》,第 17 册,第 156 页。

⑨ 张纯一:《墨子集解》,第 23 册,第 387—388 页。

无差等。兼爱篇云:视人之……兼相爱,交相利。《大取篇》云:爱人不外己……义与此同。”①谭戒甫云:“恕事起而后有体爱之仁,墨子兼爱说即从此出发……体爱也者,《韩非子·外储说左上》云:‘楚王谓田鸠曰:墨子者显学也,其体身则可。’则此体即体身之意;言爱人当体诸己身,方谓之仁。立义极为精当。……爱己者非为用己,推之爱人者亦非为用人,即体爱之道,所谓仁也。孔子谓‘夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。’此体爱亦可谓墨者言“仁之方”……此体非上文体分于兼之体,核之说语便知。”②

其四同样以“体爱”为墨家之主张,强调体爱是指“以爱为体”。如范耕研《墨辩疏证》云:“仁,体爱也者,仁以爱为体。以爱为体,则非别有所为矣……为爱而爱,是以爱为体也,故曰体爱也。”③前引曹耀湘之说亦部分地包含此义。

以上四说之中,第一种存在着明显的错误。《经》文的性质,在某种意义上,乃是墨家的正名之论。其所论仁义礼知信忠孝等,皆从墨家之角度立言,以显示墨家对于这些观念的理解。如“义,利也”“孝,利亲也”等,都是墨家对于这些德目意义的理解和澄清。“仁,体爱也”也属于此类,以“体爱”归之于儒家,并与墨家之“兼爱”对立,绝不符合“经”的通例。第二种强调“一体”之爱,并关联惠施“泛爱万物,天地一体也”之说。但“一体”之爱,惠施可以承认,儒家同样可以承认。宋儒更屡言“天地万物一体”。所以仅仅谈论一体之爱,不足以突显墨家对于爱人的独特理解。第三种比较符合墨子的主张,但对于“体”的理解以及“爱己”句的意义,仍有待进一步澄清,后文详论。第四种对于“体”的解释以及以爱为体的说法都比较空疏,无法切合墨子的有关论述。

三、体爱的意义

以上关于“体爱”的诸说,涉及几个关键的问题:第一是如何理解“体”的意义;第二是“体爱”和“兼爱”的关系;第三是《经说》提到的“爱己”句的意义。这些问题,对于准确地理解“体爱”来说,都是至关重要的。

“体”对于墨辩而言的重要性,仅从《经上》将其置于第二条的位置,就可略见一二。《说文》:“体,总十二属也。从骨,豊声。”“体”字的本义应是指一个人的身体,所以《广雅》说“体,身也。”所谓十二属,根据段玉裁的注释,包括头三、身三、手三、足三等身体的各个部位。身之整体可以称之为“体”,如《说文》“总十二属也”;其部分也可以称为“体”,如孟子常言“四体”,指“二手二足”。孟子又有“大体”和“小体”之分,“大体”指心,“小体”指心之外的身体的其他部分。其论子游子夏子张等,各有圣人之“一体”,此“一体”指部分而言。颜回则“具体而微”,“具体”则就全体而言。所以“体”的用法,随所指对象的不同而有区别。既可以指身体的一部分,也可以指身体的整体。引申言之,则一切有形之物,皆可以“体”称之。大至于天地亦然,如《论衡》:“天之与地,皆体也。”这与《墨子》的用法基本相同。《墨子》经常在身体的意义上使用“体”字,“身体”一词在《非乐》和《辞过》等篇中多次出现,《大取》“君子于所体之中”之“体”,结合后文“断腕”和“断指”等说法,也是指身体而言。此外,如《非命中》所谓“命之体”之“体”,应该是“形体”之义。

《经上》云:“体,分于兼也”,开宗明义,确立的便是“体”和“兼”之间的关系。与此相关,《经上》论“同”有四种,“重,体,合,类”。《说》云:“体,不外于兼”,也是把“体”和“兼”联系起来解释。所谓“体同”,是指在“兼”的范围之内的“体”之间的相同。如人为“兼”,人之内有鲁人楚人等为“体”,鲁人和楚人之同即是体同。其论“异”同样有四种,所谓“不体”,是“不连属”,即“体”之间没有连属的关系,如牛马和草木即不连属,人和牛马等也不连属。“体,分于兼也”的说法,一方面指出“体”和“兼”的不同,

---

① 陈无咎《墨经悬解》,第 38 册,第 187—188 页。

② 谭戒甫《墨辩发微》,第 35 册,第 83—84 页。

③ 范耕研《墨辩疏证》,第 28 册。

“体”乃“兼”之分;另一方面,却也指示它们之间的联系,“体”属于“兼”,“兼”由“体”构成。《说》对此的解释是:“体,若二之一,尺之端也。”此是以尺为例,解释体和兼的关系。尺有两端,体如两端之一端,兼则就两端而言。一端是两端之一,此为“分于兼也”;一端又不同于两端,此明体和兼之别。《经上》释“端”云:“端:体之无序而最前者也”,前后相对而言,前端后端俱为一端,合在一起则为“兼”。又《经上》释“见”云:“见:体,尽”。《说》云:“见:特者,体也;二者,尽也。”①此云“见”可以区分为两种,一种是体见,只见其一端;另一种是尽见,两端俱见。体、尽之别,即类似于体、兼之分。又《经上》首条即释“故”,“故,所得而成也”。“故”乃是事物所得而成的根据。《说》有小故大故之分,其释小故云:“有之不必然,无之必不然,体也,若有端”。“体也,若有端”显然是假物取譬,此以“体”为例,明小故如“体”之有端,“端”对于“体”的意义在于“有之不必然,无之必不然”。而大故则相当于“体”,有之必然。

端与体的比喻对于墨家来说其重要性不容忽视。与体相对,端指的是部分,体则是整体。某种意义上说,体与兼的关系即有似于端与体的关系。与兼相对的体是端、是部分,而兼是整体。有端不可谓有体,但无端则一定无体。同样的,有体不可谓有兼,但无体则一定无兼。孟子也使用“端”的概念,最著名的是“四端”之说。和墨子一样,孟子也使用“尽”的说法,尽心是将端扩充到极至,“尽其心者,知其性矣。知其性,则知天矣”。借用孟子“源泉混混,不舍昼夜,放诸四海,有本者若是”的说法,其所谓“端”是“源泉混混”,所谓“尽”是“放诸四海”。从这个意义上说,“端”具有“本”的意义,与墨子把“端”理解成部分有明显的不同。墨子对人的理解,很显然地有己和人两端,己是一端,人是另外一端,己和人一起构成“体”。如果换一个说法,己和人也可以说是“体”,己是一体,人是一体,两者一起构成“兼”。所以在比喻的意义上,“体”和“兼”的所指可以相通。但在“体”和“兼”相对的意义上,如上所述,其区别异常明显。

“体爱”的说法,很显然是墨家特色的主张,用来呈现不同于其他学派的对于爱的理解。理清体爱的意义及其与兼爱的关系,至关重要。首先必须明确的一点是,体爱和兼爱是墨家关于爱的不同但统一的说法,而不是两种差异甚至对立的态度。但是“体爱”说法的提出,给理解兼爱增加了新的视角,却也不容忽视。要考察这种新的视角,显然不能脱离前述“体”的意义,以及兼爱的理念,此外还要结合后期墨家的相关讨论,这种讨论往往伴随着基于对话语境的对于兼爱更加详细的思考。以下,本文尝试对于体爱的意义进行分析和论述。

第一是以“体”来确立爱的原则,其核心是对于作为类的人之爱。《吕氏春秋·开春论·爱类》是一篇本于墨家而立言的文献,其云:“仁于他物,不仁于人,不得为仁。不仁于他物,独仁于人,犹若为仁。仁也者,仁乎其类者也。”墨家特别重视类的观念,体现在对于仁的理解,也强调要基于类的原则,譬如爱人是一类,爱他物是另一类,但爱人显然比爱他物要更加重要,所以该章以“爱类”命名。《大取》云:“多方殊类,以类取,以类予”,主张对于事物的认识首先要把握类的原则。墨家论同,有重、体、合、类四种,所谓类同,是指有以同。如白羽和白雪,都属于白的一类。楚人和鲁人,都属于人的一类。以此观之,“体爱”的说法突出的是基于形体相同的对于人类的爱。万物皆有体,但其体不同。如人是二手二足,牛和马则是四足,据此便可以区分为不同的类。体之不同是多方殊类的重要依据。因此,体爱的一个重要意义是通过“体”来确立事物不同的类别,以确立差异的爱的原则。譬如爱人和爱马的原则就有所不同。爱马是为了用马,爱人则不是为了用人。在这个意义上,体爱之体,很显然具有前述身体或形体的含义,并通过身体或形体来确立不同的类别。值得指出的是,儒家同样承认类的观念,并在人和其他存在之间进行区分,典型者如荀子《王制》“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也”的说法,但其区分的依据显然不在于形体。此外,儒家也在人的内部进行区分,如族类之说,并由此主张亲亲之爱。但墨家对类的强调,正是要破除基于血缘或地域的族类的限制,而突出人作为同类存在的面向。

① 特,原作“时”,依孙诒让说改。

从逻辑上来说,兼爱或体爱是对作为同类的所有人的爱,超越了血缘或地域甚至时间等因素的限制。《大取》云:“爱众众世与爱寡世相若”,以为爱人不因世之众寡而有不同。又云“爱尚世与爱后世,一若今之世人也”,爱人也不分过去或未来,一如当今。该篇特别提出了“周爱人”的问题,“爱人,待周爱人而后为爱人,不爱人,不待周不爱人。不周爱,因为不爱人矣。乘马,不待周乘马然后为乘马也。有乘于马,因为乘马矣。逮至不乘马,待周不乘马而后为不乘马。此一周而一不周者也”。该段话的核心,显然是解释所谓爱人,即意味着对人普遍而无遗漏的爱。“周爱人”,又称“尽爱人”。我们知道,兼爱的观念从提出之后,在实践上或理论上都遇到一些棘手的挑战。如《兼爱中》和《兼爱下》提到的兼爱和孝之间的关系,以及兼爱是否可行、可为等,墨子都给予积极的回应。从《经》及《经说》的有关文字来看,在墨家思想展开的过程中,“尽爱人”的问题引起广泛的关注和争论,譬如“不知其所处”“不知其数”和“无穷”是否会妨碍“爱”或“尽爱”? 关于“不知其所处”,《经下》云:“不知其所处,不害爱之,说在丧子者”,很显然,这里的讨论是针对如下的问题:如何做到对不知其所处者的爱? 墨家举“丧子”为例给予了回应。此条“说”的文字或遗失,曹耀湘云:“丧,出亡在外也。子,人所至爱也。亡子不知其所处,而其爱之也相若。”以此类推,对于其他不知所处者,爱仍然是可以成立的。“说”的缺乏让我们无法得知其论证的过程,但参照《经说》对于《经》“仁义之为外内也”句的解释,其基本的逻辑非常清晰。《经说》云:“仁,爱也;义,利也。爱利,此也;所爱所利,彼也。爱利不相为内外,所爱所利亦不相为外内。其为仁内也,义外也,举爱与所利也;是狂举也。若左目出,右目入。”依此,爱和所爱不同,爱在此,而所爱在彼。不知所爱所在,并不影响爱在此的存在。同样,不知所爱者之数目,也不影响“尽爱”之成立。《经下》:“不知其数而知其尽也,说在明(问)者。”《说》云:“不,不智其数,恶知爱民之尽之也? 或者遗乎其问也。尽爱人则尽爱其所问,若不智其数,而智爱之尽之也,无难。”很显然,时人质疑墨家无法做到对所有人的爱,即所谓“尽”,所以提出“或者遗乎其问也”,此“问”是“存问”之义,指爱而言。墨者的回应是,所谓“尽爱人”,是指“尽爱其所问”。虽有“遗乎所问者”,不妨碍“尽爱人”。因为一旦“遗乎所问者”可以被“问”,就成为“所爱”者。《经》对于“尽”的解释是,“莫不然也”,对其所问者皆能爱之,即“莫不然”。由此,《经下》还针对时人的批评,提出了“无穷不害兼”之说,《经说》解释道:“南者有穷则可尽,无穷则不可尽。有穷无穷未可智,则可尽不可尽,不可尽未可智。人之盈(之)否未可智,而必人之(不)可尽;人之可尽不可尽亦未可智,而必人之(不)可尽爱也;悖。人若先(不)盈无穷,则人有穷也;尽有穷,无难。盈无穷,则无穷尽也;尽有穷,无难。”按“南方有穷而无穷”见于《庄子·天下篇》所记惠施之“历物十事”,应该是当时辩者的一个论题。《经说》的文字,可以区分为两部分。从开始到“悖”,是辩难者之语;后面是墨者的回应。难者指出,南方有穷则可尽,无穷则不可尽。但有穷无穷未可知,所以可尽不可尽也未可知。其次,就人而言,有盈否两种可能。盈指充满或无穷,否指有穷,这也是一个未可知的问题。既然未可知,就存在不同的可能性,由此推出一定可以尽爱即兼爱,是无法成立的。墨者的回应主要针对人和无穷之间或盈或否的关系,①据《经上》:“盈,莫不有也”,盈指无所不在即充满的状态。墨家认为,如果人不能够充满无穷,那么即便空间无穷,人还是有穷,有穷则一定可尽。如果人能够充满无穷,那么无穷就不再是无穷,而是有穷,有穷则一定可尽。因此,无论盈还是否,都不影响可尽的事实。墨家由此完成了对“无穷不害兼”的论证,以维护其兼爱的学说。

第二是以“体”来确立爱的方式。如前所述,兼爱是视人如己之爱,其要在破除人己之别。除前引述文字之外,从体爱的角度,墨子的如下说法是值得关注的。《兼爱上》云:“若使天下兼相爱,爱人若爱其身,犹有不孝者乎? 视父兄与君若其身,恶施不孝? 犹有不慈者乎? 视弟子与其臣若其身,

① 所存和存者的区别,是墨家特别强调的。《经下》云:“所存与(存)者,於存与孰存,驷异说。”该段话文字或有疑问,但《经说下》的文字相当清楚。其云:“……室堂,所存也;其子,存者也。据存者而问室堂,恶所存也? 主室堂而问存者,孰存也? 是一主存者以问所存,一主所存以问存者。”室堂是所存,即物理空间;其子是存者,即该空间所在之人。两者不可混淆。

恶施不慈?故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎?视人之室若其室,谁窃?视人之身若其身,谁贼?故盗贼无有。”此段话中频繁出现的“身”字无疑是指“己”而言,但同时也给“体爱”提供了另外的解释空间。根据《广雅》的说法,“体,身也”,在这个意义上,体爱也就是身爱,即“视人之身若其身”的视人如己之爱。

如前所述,视人之身若其身,是针对着儒家的推己及人和爱有差等而言。推己及人和爱有差等,在实践中导致爱依据对象的不同而有厚薄或轻重之分。如对于自己父亲的爱厚于对他人父亲的爱,对于自己君主的爱亦然。但墨家却认为这是乱之所由生,因此必然对厚薄的问题进行重新的思考。我们知道,“无厚有厚”是先秦辩者争论的重要话题。《荀子·修身》:“夫坚白、同异、有厚无厚之察,非不察也,然而君子不辩,止之也”,惠施、邓析等自不必多说,儒家、墨家对此也非常关注。见于《庄子·天下》者,有“无厚不可积也,其大千里”之说。今传《邓析子》,有《无厚篇》。另《大学》云:“其所厚者薄,而所薄者厚,未之有也。”《庄子·养生主》也有“以无厚入有间”之语。值得注意的是,关于“无厚有厚”的讨论不能仅从物理的意义上来理解,同时还具有价值和政治方面的寓意,而且后者更加重要。结合儒家墨家关于厚薄的讨论,这个意义会更加显豁。从视人如己的逻辑来看,墨家显然会拒绝仅仅因亲疏远近或贵贱尊卑而产生的厚薄之分,但与“无厚”的主张不同,墨家并不简单地排斥“厚”的说法。《法仪》云:“天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰,故圣王法之”,施厚的表现便是“利人多”。同时,墨家以“无私”的态度主张对所有人一视同仁,这又和厚薄差等的主张区分开来。

根据《经下》的解释,“厚”的意思是“有所大也”,即更看重和有利于所厚的对象。《经说下》云:“惟无所大”,看起来似乎与《经》的意思相反。其实,从墨家的价值和逻辑来看,基于对厚薄之分的否定,“有所大”和“无所大”不过是一体之两面。“有所大”是解释厚的意义,“无所大”是墨家基于对厚薄之分的否定,所以并不追求厚此薄彼。《大取》对于厚薄的问题也有讨论:“天之爱人也,薄于圣人之爱人也;其利人也,厚于圣人之利人也。大人之爱小人也,薄于小人之爱大人也;其利小人也,厚于小人之利大人也。”天之爱人,薄于圣人之爱人,这是“无所大”;其利人厚于圣人之利人,这是“有所大”。墨家追求爱和利、志和功的统一,“无所大”适成其“有所大”。由此批评儒家之爱,会导致欲爱之而反害之的结果。《兼爱下》论兼和别的区分,即是基于这个逻辑。同样地,《大取》所谓“以臧为其亲也,而爱之,非爱其亲也;以臧为其亲也,而利之,非利其亲也。以乐为爱其子,而为其子欲之,爱其子也;以乐为利其子,而为其子求之,非利其子也”,其意义正如墨子在《兼爱》指出的,基于“亲”的爱和利,其结果并非爱和利。或许从志上来说,是爱;但从功上说,则不是利而是害。

从“兴天下之利,除天下之害”出发,《大取》明确提出“爱无厚薄”,但这并不意味着对所爱的对象完全没有厚薄之分。墨家在此充分展现其分析的精神,《大取》云:“义可厚,厚之;义可薄,薄之,谓伦列”,顾惕生说:“伦、论古字通,伦列者,差论比列之略语。《非攻》中篇下篇《天志》下篇皆有‘差论其爪牙之士,比列其舟车之众’二语可证。”孙诒让引用王念孙的说法,以为差和论都是择的意思,比列则是对事物进行归类。这和《大取》篇的主题密切相关,取便是择,择便需要知类,而且需要一个终极的标准。这个终极的标准当然是义。前述“伦列”的说法,其核心是一切以“义”为标准来衡量,厚则厚之,薄则薄之。表面上来看,这似乎是承认有厚薄之分,与“爱无厚薄”的说法相矛盾。但从义的角度来看则不然,“义可厚,厚之;义可薄,薄之”,厚薄的唯一依据是“义”,而不是“亲”或者其他的因素。因此,自义观之,虽有厚薄而无厚无薄。如“德行、君上、老长、亲戚,此皆所厚也”,所厚是基于“义可厚”,所以“为长厚”,并不意味着“为幼薄”。“亲厚,厚;亲薄,薄。亲至,薄不至。”亲厚则厚之,亲薄则薄之,如父母和兄弟之不同,此是基于义的选择。《大取》还以禹和盗为例进行说明,“为天下厚禹,为禹也为天下厚;爱禹,乃为禹之爱人也。厚禹之加于天下,而厚禹不加于天下。若恶盗之为加于天下,而恶盗不加于天下”。禹是大圣,天下厚爱之。而对于盗贼,天下同恶之。天下之所以厚爱禹,是因为禹之爱人,其为天下厚。所厚爱者,乃禹之加于天下者,即其利天下者。因此,究其实质,所厚者乃是义,而非某个人。正如憎恨盗贼,是憎恨其所加于天下者,即其害天下者。所憎恨者乃是不义,也不是憎恨某个人。就人

而言,爱无厚薄;但就义而言,合乎义者厚之,反于义者则薄之。《大取》还特别讨论了对待父母生前和死后的不同态度,“圣人之法死亡亲,为天下也。厚亲,分也。以死亡之体渴兴利。有厚薄而无伦列之兴利为己”。亲在则厚之,此是义之本分,亲亡则薄之,也是义之本分,这就是所谓“伦列”。生厚而死薄,正符合“义可厚,厚之;义可薄,薄之”的要求。如违背伦列之要求,则非为天下,而是为己。

视人如己,最能体现墨家爱的精神。在此方向之下,我们看《说》在解释“体爱”时提出的“爱己者非为用己也,不若爱马”句的意义。爱马是为了用马,马有其用则人爱之。所以在爱马的情形中,对“己”是否有“用”成为“爱”的根据。马在这里是对象化的存在,同时也是工具性和功用性的存在。但己不同,己既不是对象化的存在,也不是工具性和功用性的存在。由此出发,根据视人如己的逻辑,人也不是对象化或工具性和功用性的存在。爱己非为用己,爱人也非为用人。墨家论爱人,恒以爱人、利人并举,但绝不涉及用人。《经说》“爱己者”句与其说是解释爱己,不如说是在阐发爱人的真谛。把“视人如己”的主张贯彻到底,必然可以得出“天下无人”的结论,即人并非己之外的存在。爱他人即是爱自己。如此则可谓无己,也可谓无人。在这种认识之下,为了他人而损己甚至杀己,就成为合乎逻辑的选择。

第三是以“体”来呈现身体在墨家爱的理论和实践之中的意义。墨家的特殊精神,体现在对待身体的态度上面,是孟子说的“墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之”。是《庄子》提及的“形劳天下”和“以自苦为极”,乃至于“腓无胈、胫无毛”。《庄子·天下篇》云:

> 其生也勤,其死也薄……墨子称道曰:昔禹之湮洪水,决江河而通四夷九州也。名山三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川。腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。禹大圣也,而形劳天下也如此。使后世之墨者,多以裘褐为衣,以屐蹻为服,日夜不休,以自苦为极,曰:不能如此,非禹之道也,不足谓墨……将使后世之墨者,必以自苦,腓无胈、胫无毛相进而已矣。

放在兼爱、非乐、节用的思想背景之下,墨家的刻苦精神实属自然之事。以“平水土、奠山川”闻名的大禹也随之成为墨家最推崇的圣人。对于墨家来说,爱人的实践必须伴随着身体的投入,并且往往承受身体的损害。而这种“损”恰恰是“任”的要求。《经上》云:“任,士损己而益所为也。”《说》云:“为身之所恶,以成人之所急。”墨家并非不知道损己是自己之所恶,但为了利天下之“义”,仍坚持为之。根据《论语》的记载,曾子有“仁以为己任,不亦重乎”之说,从形式上来看,墨子也可以接受这个说法,不同的是,墨家之“任”有了更加具体的和身体相关的内涵,即损己。损己之极致,则是杀己。《大取》说:“杀一人以存天下,非杀一人以利天下也;杀己以存天下,是杀己以利天下。”墨家非斗非攻,以杀人为不义。即便出于“存天下”之目的不得已而杀一人,也不被认为是“利天下”之行为。但“杀己”而“存天下”,无疑是“利天下”的担当。《淮南子·泰族训》称:“墨子服役者百八十人,皆可使赴火蹈刃,死不旋踵。”在己和天下之间,墨家的选择非常坚定。己可损,天下不可损;己可杀,天下不可伤。正是基于这种理解,墨家提出“圣人不为己”,显然,无论是损己还是杀己,都属于“不为己”的范畴。这并非人生而然者,却是义之要求,也是“可学”之事,《大取》云:“不为己之可学也,其类在猎走。”如田猎之走犬,“为人所使,则非自为食也”。①

这种身体上的损己或杀己,并不仅仅是对于一般人的要求,更包括君主或者天子在内。墨家推崇的大圣禹即是天子,以形劳天下著称,而至于“偏枯”。②《兼爱下》述及汤“贵为天子,富有天下,不惮以身为牺牲”,而有“万方有罪,即当朕身;朕身有罪,无及万方”之语。此种牺牲精神,显然是因为以“天下之利”为重,而非出于为己之考虑。同样地,墨家主张节用,去无用之费,故凡宫室、葬埋等,满足最基本的实用目的即可,也是基于同样的理由。《非命》诸篇,强调上必听治,下必从事,不可懈怠。墨家看重身体力行,而不务虚名。《经上》:“行,为也”,《说》云:“行,所为不善名,行也;所为善名,巧也。若为盗。”

---

① 曹耀湘:《墨子笺》,第17册,第203页。

② 《庄子·盗跖》:“禹偏枯”。

善同缮,是修缮之义。所为非为求名,是行。所为以求名为目的,则是巧,是盗名者也。故上之所令,身必行之,如《说》所云:“所令,非身弗行。”这显然是对于在上者的要求。

四、杨朱和儒家的批评

以上从人类之爱、视人如己之爱和损己之爱三个方面,阐发墨家“体爱”之说的意义。不难发现,其与儒家的分别相当明显,当然会引起后世儒者的批驳。另外值得注意者,墨家对于爱的理解直接引发了杨朱之学的兴起,从而使先秦时期的思想界呈现出更加丰富的画面。

根据孟子的记载,杨朱最重要的主张是“为我”。孟子一则曰:“杨子为我,是无君也。”再则曰:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。”杨朱的这些话语显然都直接针对着墨家。如为我是针对兼爱和不为己的,拔一毛的说法是“腓无跋,胫无毛”的反动,“利天下”更是墨家标志性的语言。① 如果说墨家期望通过对于他人的无私之爱来解决天下失序的问题,那么,杨朱则提出了一个完全不同的解决方案,希望通过人人爱己而不是爱人来安定天下。为我又称贵己,《吕氏春秋·不二》“阳生贵己”,阳生即杨朱。贵己显然不同于损己或杀己,乃是对于自己生命的尊重。一般认为,杨朱之学与道家传统关系密切。从老子开始,道家就表现出来对于“己”和“身”所代表的生命的尊重。《道德经》44章有“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?”之问,体现出爱身贵身而轻名轻货的态度。13章“故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”。王弼注云:“无物可以损其身,故曰爱也,如此乃可以寄天下也。不以宠辱荣患损易其身,然后乃可以天下付之也。”司马谈《论六家要旨》关于道家的论述也可以作为该章的注脚:

> 凡人所生者神也,所托者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神形,而曰我有以治天下,何由哉?

先定其神形,才可以治天下。贵己贵生之君主,才可以贵他人之己、贵他人之生,故有君主无为和道法自然之说。老子基本上从君主的角度立论,而杨朱则兼顾到普通之人,甚至更倾向于从普通人的角度,强调人人皆贵己,则天下治。《列子·杨朱篇》说:“古之人损一毫利天下,不与也;悉天下奉一身,不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”②损一毫利天下,不与也,是贵己;悉天下奉一身,不取也,是不贪,内在地蕴含着尊重他人之己的意义。其理想是“君臣皆安,物我兼利”,由此可知,贵己或者为我绝对不是一般所谓的利己主义。

按照《淮南子》的概括,杨朱学说的宗旨是全性保真,不以物累形。墨家强调天志、贵义,基本上不谈论人性的问题。道家传统至少从《庄子》外杂篇开始非常关注人性,并主张“任性命之情”,法天贵真。和儒家不同,其论性命之情不采取伦理或善恶的框架,而是以气论性。气聚则成形,所以重形体和生命。气有虚静恬淡寂寞无为之特点,所以不尚情欲。杨朱“全性保真,不以物累形”之说,与庄子似同,但又不同。庄子归之于心之逍遥,故主无知无欲;杨朱则重形之保全,故重欲望之恰当满足。杨朱后学子华子有“全生”之说,应该能帮我们更全面地了解杨朱学派的思想,《吕氏春秋·贵生》记载:

> 子华子曰:“全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下。”故所谓尊生者,全生之谓。所谓全生者,六欲皆得其宜也。所谓亏生者,六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也,其尊弥薄。所谓死者,无有所以知,复其未知也。所谓迫生者,六欲莫得其宜也,皆获其所甚恶者。

为我和贵己,从内容上来说,就是全生。所谓全生,是各种欲望的恰当满足。既非无欲,也非纵欲,而是“适欲”。一切以“善于生”或“利于生”为宗旨,《贵生》说:

---

① 关于杨朱之学和墨家的对立,我此前在《论杨朱之学》中曾有讨论。详见《道家文化研究》第十五辑。北京:生活·读书·新知三联书店1999年版。

② 《列子》一书的价值颇受学者的怀疑,但就《杨朱篇》而论,确实在一定程度上体现了杨朱的思想。

圣人深虑天下,莫贵于生。夫耳目鼻口,生之役也。耳虽欲声,目虽欲色,鼻虽欲芬香,口虽欲滋味,善于生则止。在四官者不欲,利于生者则弗为。

《本生》也说:

今有声于此,耳听之必慊己,听之则使人聋,必弗听;有色于此,目视之必慊己,视之则使人盲,必弗视;有味于此,口食之必慊己,食之则使人喑,必弗食。是故圣人之于声色滋味也,利于性则取之,害于性则舍之,此全性之道也。

杨朱所谓全性保真,应该即指此而言。至于"不以物累形",《本生》说:

物也者,所以养性也,非所以性养也。今世之人,惑者多以性养物,则不知轻重也。不知轻重,则重则为轻,轻者为重矣。若此,则每动无不败。

权衡轻重,则物轻性(生、身)重。天下也是物,《审为》说:

韩魏相与争侵地,子华子见昭厘侯,昭厘侯有忧色。子华子曰:今使天下书铭于君之前,书之曰:左手攫之则右手废,右手攫之则左手废,然而攫之必有天下,君将攫之乎,亡其不与?昭厘候曰:寡人不攫也。子华子曰:甚善!自是观之,两臂重于天下也,身又重于两臂。

身显然重于天下,明白了轻重,在身和天下之间取舍就非常清楚。《审为》:"身者,所为也;天下者,所以为也;审所以为,而轻重得矣。"基于此,杨朱学派提出完全不同于墨子的对于"义"的理解。《韩非子·显学》云:

今有人于此,义不入危城,不处军旅,不以天下大利易其胫一毛。世主必从而礼之,贵其智而高其行,以为轻物重生之士也。

墨者入危城、处军旅,杨朱学派则根据轻物重生之说,反其道而行。对于墨家而言,义是利天下。对于杨朱,则是贵己。

综上所述,杨朱及其后学的治天下理论,从积极的意义上突出了身体和生命的向度。这既是道家传统精神的延续,又具有极强的针对性。《庄子·天下》篇即指出,墨家对于身体及生命的态度,不仅是"不为己",更是不爱己。以此教人,恐不爱人。从爱的角度看,杨朱及其后学在儒家和墨家之外提出了一个新的说法,儒家的逻辑是爱亲爱人,墨家的逻辑是相爱相利,杨朱的逻辑是贵己兼利。各家都是针对着天下无道的现实,而提出救世的方法。比较而言,儒家和墨家都具有明显的伦理精神,儒家虽然不强调"损己"或者"杀己",但"杀身成仁""舍身取义"仍然被合理地纳入其思想之中。相对于儒家和墨家,杨朱之学体现出独特的重生态度。

墨学与儒学之对立,《庄子·齐物论》称之为"故有儒墨之是非,以是其所非,而非其所是"。墨学之兴起,是对于儒学的反动。而墨学兴起之后,儒学更针锋相对批评之。孟子说"墨子兼爱,是无父也",从儒家"亲亲"之根基,指出墨家兼爱说的后果。儒家强调"别"的精神,突出亲疏、贵贱之分,孟子更首倡劳心者和劳力者之说。《滕文公上》记载陈相道许行之言,以为"贤者与民并耕而食,饔飧而治",孟子批评道:

然则治天下独可耕且为与?有大人之事,有小人之事。且一人之身,而百工为之备。如必自为而后用之,是率天下而路也。故曰:或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人。天下之通义也。

许行之言,有似于墨子,其核心是孟子所谓"自为"。孟子则强调劳心和劳力、治人和治于人的分工。荀子也有类似的看法,《王霸》篇明确以墨家的主张为"役夫之道":

人主者,以官人为能者也;匹夫者,以自能为能者也。人主得使人为之,匹夫则无所移之。百亩一守,事业穷,无所移之也。今以一人兼听天下,日有余而治不足者,使人为之也。大有天下,小有一国,必自为之然后可,则劳若

耗顇莫甚焉,如是,则虽臧获不肯与天子易势业。以是县天下,一四海,何故必自为之?为之者,役夫之道也,

墨子之说也。论德使能而官施之者,圣王之道也,儒之所谨守也。传曰:农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听,建国诸侯之君分土而守,三公总方而议,则天子共己而已。出若入若,天下莫不平均,莫不治辨,是百王之所同也,而礼法之大分也。

在荀子看来,人主或天子以官人为能,不必自为。自为乃是匹夫之事。据此,则墨子的自为之说,乃是役夫之道。荀子之学,以礼义为宗,极重“别”和“养”,与墨子形若冰炭。《礼论》提出“礼者,养也”之说,所谓“刍豢稻粱,五味调香,所以养口也;椒兰芬苾,所以养鼻也;雕琢刻镂,黼黻文章,所以养目也;钟鼓管磬,琴瑟竽笙,所以养耳也;疏房檖貌,越席床第几筵,所以养体也。故礼者,养也”。肯定身体及欲望的恰当安顿。此与墨家倡导之形劳自苦等,对待身体的态度完全不同。《非十二子》评论墨学云:

不知壹天下、建国家之权称,上功用,大俭约而僈差等,曾不足以容辨异、县君臣。然而其持之有故、言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋钘也。

这段话代表了荀子对于墨家的根本认识。其核心是墨家对于“礼义”所体现的“别”和“差等”的精神缺乏理解,所以才有诸如“兼爱”或“体爱”之说。

沿此方向进一步讨论,我们可以更加细致而深入地观察墨家和儒家的不同。儒家当然也不是墨家意义上“为己”的理论。但与墨家损己以成人的思路不同,儒家谈论更多的是成己和成物。《中庸》云:“诚者,非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合内外之道也。”这当然是忠恕之道的延续,与《论语》相比,更增加了性的维度。作为天之在人者,性显然是天和人之间沟通的桥梁。成己是尽己之性,成物是尽人之性。而在尽己之性中,即包含着成物的方向。成己和成物的两尽,既是人道的完成,同时也是天地化育之理。《中庸》没有特别提到“心”的观念,但这不意味着没有心的自觉。性之尽必须通过心之尽才可以实现,这在孟子那里得到了清楚的说明。与墨家特别重视身体不同,儒家更强调心的向度。根据孟子,尽心是尽性的基础,只有心之尽,性才可以充分地呈现。如前所述,儒家如孟子以人心论仁,学者们早已经注意到,郭店竹简中的“仁”字都被写成“上身下心”,《说文》在解释“仁”字时,也提到有“从千心”的写法。文字的构造无疑呈现着思想的内涵,如果说墨家对于仁的理解是“体爱”,那么儒家之仁可以说是“身心之爱”,并更重视心的向度。儒家以心为生命的主宰,也是价值的根基。《五行》篇强调心对于耳目等的支配作用,“耳目鼻口手足六者,心之所役也。心曰唯,莫敢不唯;心曰诺,莫敢不诺;心曰进,莫敢不进;心曰后,莫敢不后;心曰深,莫敢不深;心曰浅,莫敢不浅”。孟子认为心是大体,耳目等则是小体,养其大体为大人,养其小体为小人。假如借用墨家“体爱”之说,孟子主张的是“大体之爱”。“大体”一旦确立,必然在“小体”上体现出来。如孟子所说:“仁义礼知根于心,其生色也,睟然见于面,盎于四体,四体不言而喻。”内心的充实造就身体之光辉,“充实之谓美,充实而有光辉之谓大”。在儒家看来,这是一个从心到身的完成,也是一个从己到人的外推。儒家借此与杨朱之为我和墨家之兼爱区别开来。

小　结

由儒家而墨家而杨朱,围绕着如何理解仁爱,关于己和人关系的不同方案呈现出先秦时期中国思想的丰富性,以及在对话中演进的特征。墨家的核心主张,体现在从《尚贤》到《非命》诸篇之中。墨家尚功用和力行,但基于理论的需要,也重视对于经典的解说,以及与其他学派的论辩。《耕柱》说:“能谈辩者谈辩,能说书者说书,能从事者从事,然后义事可成也。”三者相辅而成,无法割裂。从这个意义上说,墨辩诸篇的出现,乃必然之事。一般认为,《墨子》中《经》上下、《经说》上下,以及《大取》《小取》共六篇,是墨辩的核心。其中“说”是对于“经”的解释,《经上》“说,所以明也”,《小取》“以说出故”,可知“说”是墨家很自觉的一种著作方式。墨家对于“辩”的理解,《小取》论之甚明:“辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。焉摹略万物之然,论求群言之比。以名举实,以辞抒意,以说出故。以类取,以类予。有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。”在这个关于“辩”的一

般性说明中,有以下几点颇值得注意。第一,名辩之兴起,与是非治乱的核心主题密切相关。所以考察墨辩乃至于整个的先秦名辩思潮,逻辑学或语言学的视角固然重要,价值和政治的向度更值得关注,后者是其真正的立言宗旨。明确此点,可以存言,更可以得意。第二,就辩的内容而言,同异之处和名实之理的考察是核心。名辩思潮均把事物之间的同异及其关系视为思考的中心,同时,名言与事物相应之理,也就成为关键的问题。第三,就辩的目的来说,一是分别利害,二是决析嫌疑。墨子以"兴天下之利,除天下之害"为己任,极其看重利害的分别,以为判定是非、决定取舍的标准。所以疑似之际,秋毫必察。第四,就辩的方法而论,非常强调"类"的原则。事物多方殊类,必须做到以类取,以类予,方不至陷入混乱。《大取》云:"夫辞,以类行者也。立辞而不明于其类,则必困矣。"墨家特别强调异类不比,举异类而比之短长,是谓狂举,狂举不可以知异。

以"体爱"释仁,无疑是墨辩的一个具体例证。正是在兼爱说的基础之上,在与儒家、杨朱学说的对话之中,"体爱"的意义得到了更充分地界定,也使兼爱获得了更丰富的含义。思想的历史表明,互相质疑和持续对话是推进学术进步的重要动力。

A Detailed Analysis of the Notion of "Considerate Love": Based on the Dialogues Among Mohistm, Confucianism and School of Yang Zhu

Wang Bo

(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The saying that "benevolence is considerate love" (仁,体爱也) in Canons A, the *Mozi* (《墨子·经上》) once attracted extensive attention in Chinese intellectual history. Through an analysis of the theory of universal love (兼爱) and the texts related to the debate on Mohism (墨辩), this article holds that considerate love (体爱) encompassed the meanings in such three respects as human love (人类之爱), treating others as oneself (视人如己), and doing harm to oneself (损己). This article also reveals the uniqueness of the theory of considerate love under the background of the dialogues among Mohism, Confucianism and Studies of Yang Zhu (杨朱之学). Generally speaking, three different ways of thinking could be found in the pre-Qin period regarding the understanding of benevolent love (仁爱), that is, love for kindred and affection for others (亲亲爱人) in Confucianism, mutual love and mutual benefit (相爱相利) in Mohism, and self-treasuring and benefit for all (贵己兼利) in School of Yang Zhu. Together, they formed a rich and colorful picture of early Chinese ideology and showed the significance of the above dialogues for the prosperity of thought. In addition, the debate on names (名辩) had the following characteristics: first, the rise of the debate on names was closely related to the core theme of the distinction between right and wrong, and between ordered governance and chaos. Therefore, when the debate on names in the pre-Qin period in general, and the Mohist debate on names in particular, were examined, the values and political orientation deserved attention, although the logical or philological perspective was certainly important. Second, in terms of the contents of the debate on names, the examination of the similarities and dissimilarities as well as the discrimination of names and their actualities (名实) were the key notions. Third, there were two objectives within the debate on names: one was to distinguish interests and benefits, and the other was to analyze suspicions and doubts. Finally, the principle of categorization was of crucial significance to the method of the debate on names.

Key words: considerate love; universal love; putting oneself in other's shoes; treating others as oneself; self-treasuring; debate on names

(责任编辑　刘曙光)